



A ARQUEOLOGIA AMAZÔNICA E IDEOLOGIA: UMA SÍNTESE DE SUAS INTERPRETAÇÕES

Amazonian Archaeology and Ideology: a synthesis of its interpretation

Denise Maria Cavalcante Gomes¹

RESUMO

Este artigo discute três posições existentes acerca do desenvolvimento cultural na Amazônia pré-colonial. Seu objetivo é enfatizar o conteúdo ideológico de cada uma delas, demonstrando que a interpretação arqueológica está sempre associada a determinados contextos sociopolíticos. Por outro lado, o artigo apresenta uma reflexão sobre o possível impacto social destas interpretações e os usos políticos da Arqueologia por parte de populações indígenas e ribeirinhas na Amazônia e em outros contextos da América Latina.

Palavras-chave: Arqueologia Amazônica, Interpretações, Usos políticos

ABSTRACT

This article discusses three positions on cultural development of pre-colonial Amazonia. Its goal is to emphasize the ideological character of each one, demonstrating that the archaeological interpretation is always associated to specific sociopolitical contexts. On the other hand, the article presents a reflection on the possibilities of social impact of these interpretations and the political uses of Archaeology by indigenous and riverine populations in Amazonia and in other contexts in Latin America.

Keywords: Amazonian Archaeology, Interpretations, Political Uses

RESUMEN

Este artículo discute tres posiciones existentes acerca del desarrollo cultural de la Amazonia pre-colonial. Su objetivo es dar énfasis en el contenido ideológico de cada uno de ellas, demostrando que la interpretación arqueológica siempre se asocia con determinados contextos sociopolíticos. Por otra parte, el artículo presenta una reflexión sobre el posible impacto social de estas interpretaciones y los usos políticos de la arqueología por pueblos indígenas y mestizos en la Amazonía e en otros contextos de América Latina.

Palabras clave: Arqueología Amazónica, Interpretaciones, Usos Políticos

¹ Museu Nacional – UFRJ - denisecavalcante@yahoo.com

Introdução

A Arqueologia amazônica tem reunido interpretações irreconciliáveis sobre seu passado pré-colonial. Restrições impostas pelo meio ambiente foram apontadas como fatores limitantes ao desenvolvimento cultural das sociedades pré-coloniais tardias na Amazônia, mantendo-as num nível semelhante aos grupos indígenas contemporâneos (MEGGERS, 1954, 1971). Num outro extremo, este discurso foi negado e a existência de sociedades complexas, hierarquizadas e politicamente centralizadas foi reconhecida com grande alarde (Roosevelt 1980, 1987, 1991, 1992, 1999). Críticas a este modelo foram formuladas (GOMES, 2007). Estas diferentes visões foram vistas como produto de contextos históricos particulares. Entretanto, a contribuição da Arqueologia crítica nos permite ir além e reconhecer o conteúdo ideológico das interpretações existentes, bem como identificar as tendências divergentes como parte desta mesma lógica que se inscreve não só no mundo acadêmico, mas na prática arqueológica e em sua relação com o público.

No final da década de 1980, Michael Shanks e Christopher Tilley sugeriram que a Arqueologia era uma disciplina afeita ao estudo das relações de poder. Esta representava uma crítica contundente ao abandono da concepção humanística da disciplina, dedicada ao resgate do passado e de sua relevância no presente, para ser reconfigurada como ciência positivista nos moldes das ciências físicas e naturais. Os autores não só denunciavam a ilusão propagada pela *New Archaeology* com suas leis gerais e a falsa noção de neutralidade científica, mas enfatizavam o caráter ideológico da prática arqueológica fortemente associada aos processos sociais do presente e aos valores capitalistas.

Por outro lado, os mesmos autores apontaram que a Arqueologia poderia ser concebida como uma forma de ação política e social, com potencial de emancipação (TILLEY, 1989:105). Isto implicava em reconhecer o passado não como algo fixo e imóvel, mas passível de ser reinterpretado e reconstruído no contexto da ordem social presente. Aos arqueólogos se colocava o desafio de desvendar os modos pelos quais os estudos de cultura material poderiam ser usados para legitimar estratégias de poder e práticas ideológicas tanto no passado como no presente, conferindo à Arqueologia um papel crítico no âmbito de sua interface com o público.

Mais de vinte anos depois que estas ideias desafiaram as concepções teóricas e metodológicas voltadas à construção de uma ciência arqueológica objetiva, é possível concluir que a disciplina evoluiu em múltiplas direções. Se nos países capitalistas de ponta as abordagens científicistas ainda são dominantes em termos de produção do conhecimento, suas

minorias têm se valido das contribuições da Arqueologia para estabelecer conexões relevantes para a construção de identidades, algumas vezes facilitando negociações políticas. Na América Latina a paisagem sociopolítica é diversificada, mas não menos interessante. De um lado a Arqueologia se tornou negócio, no contexto do licenciamento ambiental nos países em desenvolvimento, sendo que as conexões com o público se dão muitas vezes numa esfera formalizada mediada pela legislação. De outro lado, em países tais como o Brasil e a Colômbia, as populações indígenas têm atitudes distintas e muitas vezes ambíguas com relação à Arqueologia e ao seu potencial político. É neste contexto que as diferentes interpretações sobre a ocupação pré-colonial da Amazônia devem ser historicamente consideradas e a prática arqueológica reavaliada.

A Amazônia como o Paraíso Ilusório

Nos anos 1950, a partir de pesquisas pioneiras realizadas na Ilha de Marajó a arqueóloga Betty Meggers formulou uma interpretação que define a Amazônia pré-colonial como recipiente de influências culturais exógenas, além de ser uma região imprópria ao desenvolvimento cultural, devido às limitações impostas pelo meio ambiente. O principal fator que segundo a autora teria impedido o surgimento de grandes concentrações populacionais e de assentamentos estáveis na Amazônia foi apontado como sendo a pobreza dos solos (MEGGERS, 1954).

Confrontada com as evidências materiais de grandes construções artificiais (tesos), diferenças de padrões de enterramento e cerâmicas elaboradas, presentes na Ilha de Marajó, Meggers interpreta os indícios de uma organização social do mesmo nível encontrado no Circum-Caribe, como produto de uma migração vinda dos Andes, mas que, incapaz de se manter nesse ambiente, teria então decaído para um padrão típico de floresta tropical (Meggers, 1954:809). Anos depois, a autora descreveu as sociedades pré-coloniais amazônicas como tendo baixa densidade populacional, subsistência baseada na caça, pesca e horticultura de raízes, uma organização social igualitária centrada no parentesco, chefes com autoridade limitada e divisão do trabalho em torno de diferenças de sexo e idade (MEGGERS, 1987 [1971]).

Como influências teóricas que orientaram a formulação deste modelo é possível citar o neo-evolucionismo e a ecologia cultural a partir de Steward – organizador do *Handbook of South American Indians*, além do enfoque materialista de Leslie White. Até o final da década de 1970 esta interpretação, que sofreu pequenas modificações com a adição de novos fatores

limitantes (imprevisibilidade das várzeas, instabilidade climática e os efeitos do El Niño) (MEGGERS, 1994) foi compartilhada por ecólogos culturais e por antropólogos, além de contribuir para a cristalização de uma imagem da Amazônia povoada por sociedades simples e igualitárias, semelhantes às conhecidas pela etnografia (VIVEIROS DE CASTRO, 1996a). Argumentos degeneracionistas foram evocados por Noelli e Ferreira (2007: 1251) para explicar as teses de Meggers. Entretanto, o que nos parece mais relevante é o contexto histórico identificado pelos autores como solo de geração de suas ideias, associado à Guerra Fria, que no período de 1954 a 1964 contrapôs a superioridade cultural e política dos E.U.A. à inferioridade dos países subdesenvolvidos.

A Era da Complexidade Social na Amazônia

Na década de 1980 uma interpretação radicalmente oposta, formulada por Roosevelt (1980, 1987) se coloca sobre o desenvolvimento cultural da Amazônia. A autora reconhece a existência de sociedades pré-coloniais tais como Marajó e Santarém que apresentavam uma organização hierarquizada de chefes e assentamentos, distribuídos em grandes territórios, com centralização política, numa situação comparável à das civilizações Minóica e Micênica, ou à das formações estatais do Vale do Indus e da África. Sítios extensos, densamente habitados e com uma estrutura interna multifuncional foram interpretados como verdadeiros centros urbanos – cidades. Comparações entre a área dos sítios e suas populações indicariam que vários destes assentamentos teriam chegado mesmo a abrigar dezenas de milhares de pessoas (ROOSEVELT, 1992: 82).

Em termos ecológicos, Roosevelt argumentou que uma estratégia de subsistência baseada na introdução do cultivo intensivo do milho possibilitou o fornecimento de proteínas, capaz de proporcionar um grande crescimento populacional na região das várzeas do Orinoco. Foram estas as condições que favoreceram a emergência de organizações sociais complexas, do tipo cacicado. Nas áreas de várzeas amazônicas, o cultivo intensivo do milho e da mandioca, associado à caça e pesca, foi apontado como uma estratégia mista de subsistência, que teria sido a base do desenvolvimento local de outras sociedades pré-coloniais tardias em áreas mais férteis da Amazônia, a exemplo de Marajó e Santarém.

A leitura de fontes etno-históricas, de informações esparsas sobre os primeiros levantamentos arqueológicos realizados por pioneiros no início da década de 1920 e análises de coleções museológicas serviram de base para a constituição do modelo de Roosevelt. Para a autora, alguns cacicados se formaram a partir da guerra de conquista de territórios e de

pessoas que foram escravizadas. Como parte desta lógica, a iconografia cerâmica dos artefatos cerimoniais de Santarém foi descrita como sendo baseada na representação de animais de caráter guerreiro, que consistiam numa metáfora para afirmar esta essência do cacicado local, a julgar pela predominância de jaguares, jacarés, serpentes e aves de rapina (ROOSEVELT, 1996: 29; 1999: 13).

A proposição deste modelo interpretativo que eleva as sociedades pré-coloniais amazônicas à condição de sociedades complexas, hierarquizadas e centralizadas não se dá de forma isolada. A emergência da complexidade social foi um tema debatido nas décadas passadas pela Arqueologia e Antropologia em diferentes regiões das Américas, não sendo restrito às sociedades situadas num estágio evolutivo intermediário entre as tribos e os estados, mas passível de ser abordado mesmo entre grupos de caçadores coletores, cujas evidências arqueológicas de trabalhos coletivos foram interpretadas como indicadores da existência de uma esfera individualizada de poder, que se concentrava na figura de um chefe.

O contexto histórico de discussão da emergência da complexidade social é o de transição das décadas de 1980 e 1990. Segundo Latour (1994:13), o ano de 1989, data da queda do muro de Berlim, simboliza a derrota do socialismo e por sua vez “o triunfo do liberalismo, do capitalismo, das democracias ocidentais sobre as vãs esperanças do marxismo...”. Neste terreno se destacam os valores individualistas, a livre iniciativa e o sucesso pessoal, que separa os indivíduos entre vencedores e perdedores, em detrimento de ideais comunitários e de formas gestão política igualitárias, o que permite inferir sobre as influências destas concepções nas interpretações arqueológicas.

No que tange à Arqueologia amazônica, o modelo de Roosevelt foi amplamente aceito pela comunidade arqueológica, servindo de base para as pesquisas das gerações que se formaram nas décadas de 1990 e 2000. Evidências arqueológicas de grandes assentamentos e de trabalhos coletivos tais como terraplanagem, construção de montículos, estradas, caminhos, geoglifos e campos elevados para a agricultura têm sido interpretadas como o correlato da existência destas sociedades. Além disso, a complexidade social passou a orientar diferentes linhas de pesquisa (paleobotânica, ecologia histórica, estudos de terra preta arqueológica etc.) que se dedicam a demonstrar o potencial do ambiente amazônico para sustentar grandes populações.

Alguns autores defendem o surgimento de uma terceira linha de interpretação sobre a Amazônia pré-colonial, que considera o ambiente amazônico como uma construção social, na qual o homem é visto como um agente capaz de transformar a paisagem e manipular recursos, o que colocou em evidência diversos aspectos, dentre eles a formação das florestas e a gênese

dos solos antropogênicos de terra preta, cujas consequências estariam diretamente relacionadas ao aumento populacional. (WOODS, DENEVAN e REBELLATO, 2013: 2). Entretanto, esta nos parece mais uma variação do discurso sobre complexidade na Amazônia, sendo partilhada por autores tais como Heckenberger, Neves e Petersen (1999) e Erickson (2008) do que propriamente uma interpretação diferenciada.

Outra Noção de Poder na Amazônia

Críticas ao modelo de Roosevelt surgem somente em meados da primeira década dos anos 2000. Gomes (2007: 189) tem como principal argumento a insuficiência de um arcabouço conceitual utilizado por Roosevelt, baseado em relatos etno-históricos, teorias sócio-evolutivas e evidências materiais incompletas, que tende a definir a chefia e o poder político amazônico de modo etnocêntrico e a promover uma excessiva distância entre as sociedades indígenas do passado e as do presente. A autora estabelece um diálogo da Arqueologia com a Etnologia indígena, abordando aspectos intangíveis da cultura, a exemplo da ideologia, inferida a partir da análise da iconografia cerâmica de artefatos da cultura Santarém e de seus conteúdos sócio-cosmológicos, o que aproxima as formações sociais pré-coloniais tardias e as sociedades indígenas contemporâneas em termos simbólicos.

Desde então a iconografia destes artefatos cerimoniais, ao invés de uma metáfora do poder guerreiro dos cacicados expansionistas, conforme proposto por Roosevelt, vem sendo interpretada por Gomes (2007; 2010; 2012) por meio do reconhecimento de temas que se organizam a partir do xamanismo, relativos à estrutura do cosmos, à mitologia indígena e às relações simbólicas com os animais envolvendo processos de metamorfose ou transformação interespecífica. Os significados destes símbolos foram sugeridos a partir da leitura de diversas etnografias amazônicas e da adoção do conceito antropológico de “perspectivismo ameríndio”, formulado por Viveiros de Castro (1996b; 2002) para caracterizar a especificidade de regimes cosmológicos pan-amazônicos. De modo complementar, estatuetas masculinas tridimensionais, que em sua maioria representam de maneira naturalista chefes e xamãs, a julgar pelos adornos corporais e atributos tais como os maracás segurados por eles. De toda forma, são sempre homens corpulentos sentados, algumas vezes em bancos, numa atitude hierática demonstrando a proeminência destas figuras. São, portanto, representações que aludem ao poder e prestígio dos xamãs.

A partir deste enfoque foi possível estabelecer conexões desses artefatos com a esfera política dessa sociedade pré-colonial amazônica. O que está em evidência não são

somente índices do poder individual simbolizado pelas estatuetas masculinas, mas também outra forma de política indissociável da organização cosmológica, que não se restringe apenas à esfera sociopolítica, mas envolve a interação dos homens e seres não humanos numa interação cosmopolítica (SZTUTMAN, 2012:27). Este, portanto, é um modo distinto de pensar especificidade destas sociedades do passado pré-colonial amazônico que se distancia de modelos etnocêntricos, uma vez que estabelece conexões com as comunidades indígenas contemporâneas e suas cosmologias.

Como contexto de geração destas ideias, além da própria aproximação com a Etnologia indígena, do envolvimento da autora em pesquisas arqueológicas participativas com comunidades ribeirinhas que partilham destas cosmologias historicamente transformadas, é produtivo situar as influências mais amplas. Entretanto, é difícil proceder a uma análise sem o devido distanciamento histórico. De modo geral, pode ser apontado o processo de redemocratização que tem início na década de 1980 em vários países da América Latina, a força do movimento ambientalista, sobretudo na Amazônia, a emergência política de grupos indígenas, ao lado de governos populares eleitos majoritariamente por indígenas e mestiços.

Arqueologia e seus Usos Políticos

O discurso arqueológico tradicional, linear, cronológico e evolucionista – este último especialmente relevante no caso da Arqueologia Amazônica – não parece produzir grande impacto nas populações indígenas e ribeirinhas interessadas em construir suas identidades e voltadas à resolução de problemas concretos à sua existência. Para estas, muitas vezes, é irrelevante saber que determinadas populações do passado foram mais simples ou mais complexas. As hipóteses de complexidade social, que destacam a existência de formações regionais com hierarquia e centralização política, têm seduzido as classes médias e em especial a mídia, que se reconhecem neste modelo. No que tange às demandas territoriais e políticas destas mesmas populações junto ao Estado, o potencial da Arqueologia é ainda marginal, especialmente tendo em vista o fato que correlações identitárias essencialistas podem ser estabelecidas com a cultura material, não necessariamente vindo a confirmar as expectativas das comunidades.

Segundo, Gnecco (2011: 60) nas últimas décadas houve uma mudança de atitude na Colômbia com relação às conexões ancestrais em termos materiais e grupos tais como os Guambianos, passaram a valorizar os processos arqueológicos quando estes consideram que os objetos materiais podem servir para reforçar sua mobilização social. Outros grupos

rejeitam qualquer negociação com a Arqueologia, seja porque não se reconhecem nos discursos dos arqueólogos ou ainda numa história povoada de artefatos fragmentados deixados por seus ancestrais. Para o autor, estes últimos representam a maior parte dos grupos indígenas do terceiro mundo, imersos em políticas multiculturais especialmente em países onde o nacionalismo foi mais forte (*Idem*, 2011: 62).

Na Amazônia brasileira, algumas poucas experiências no campo da pesquisa participativa coincidem com as observações do referido autor, demonstrando atitudes diversificadas frente à Arqueologia. De um lado, conexões positivas foram reconhecidas como sendo passíveis de ser estabelecidas nos processos de luta por soberania territorial (SILVA ET. AL. 2010:790), ou de negociações envolvendo o destino de bens arqueológicos (GRENN, GREEN e NEVES, 2011: 196), embora também tenha sido evidenciada a indiferença com que populações ribeirinhas olham para a disciplina (GOMES, 2011: 307-308).

Este último caso pode ser exemplificado por meio da situação de emergência indígena de populações ribeirinhas do Baixo Tapajós, que vem construindo suas identidades em duas diferentes direções – grupos que negam uma herança indígena ao lado de grupos que se esforçam em recompor historicamente sua conexão com as antigas populações da região. A Arqueologia tem sido não só ignorada por ambos os grupos, mas considerada potencialmente perigosa e causadora de empecilhos, tendo em vista a constituição de territórios indígenas almejados por lideranças e comunidades locais. Argumentos construídos por parte da Antropologia que considera a fluidez das identidades e da própria presença indígena numa profundidade temporal muito menor do que a Arqueologia tem obtido maior aceitação.

Pesquisas participativas realizadas na comunidade de Parauá, na região de Santarém entre 2001 e 2003, ilustram a indiferença com relação à Arqueologia por parte da comunidade local formada majoritariamente por grupos contrários à emergência indígena (GOMES, 2006; 2011). Nem o discurso sobre as hipóteses de existência de sociedades complexas e hierarquizadas lideradas pelos antigos Tapajós foi capaz de seduzir os comunitários, que não concebiam tamanho esforço e trabalho em torno de cacos cerâmicos.

Com a criação recente de uma universidade federal em Santarém (UFOPA) uma parcela destes grupos inclusive lideranças indígenas tem tido acesso ao trabalho arqueológico, o que tem servido para desmistificar algumas crenças negativas. Por outro lado, atividades ligadas ao licenciamento ambiental na área do campus da UFOPA, bem como cursos sobre arte pré-colonial das sociedades do baixo Amazonas, ministrados na Universidade com a presença de alunos oriundos das classes médias locais e das comunidades ribeirinhas, além de

professores de ensino fundamental e lideranças indígenas têm demonstrado maior aceitação do discurso arqueológico na medida em que este se constrói a partir de referências cosmológicas partilhadas por eles. Desse modo, as interpretações propostas acerca dos artefatos cerimoniais da cultura Santarém, que enfatizam as conexões com o xamanismo, com a mitologia e as noções de transformação dos seres que povoam o cosmos (GOMES, 2007; 2010; 2012), não só fazem sentido para este público, familiarizado em grande medida com tal repertório, mas parecem constituir o elo de ligação mais próximo entre a Arqueologia e seu potencial político.

Considerações Finais

Conforme exposto, o debate sobre o desenvolvimento cultural na Amazônia esteve por décadas assentado em interpretações acadêmicas sobre o potencial do meio ambiente. Num dos extremos estava o modelo que descrevia o ambiente amazônico como impróprio ao surgimento de grandes populações e de organizações mais complexas, no outro a tese contrária apontando diferentes evidências que revelavam a capacidade humana de manejar o meio ambiente e com isso produzir condições favoráveis a fim de sustentar grandes populações, governadas por chefias hierárquicas e centralizadas. Entretanto, estas interpretações por várias razões não são suficientes para mobilizar politicamente populações indígenas e ribeirinhas. A experiência na América Latina e em outras partes do mundo tem demonstrado que somente por meio da adoção de uma prática arqueológica participativa este último objetivo pode ser alcançado.

A condução de pesquisas colaborativas implica em grande medida reconsiderar a disciplina em termos metodológicos e teóricos, além de muitas vezes questionar os discursos oficiais, tendo em vista o uso político da Arqueologia em prol das comunidades. De fato, esta pode se configurar como uma ferramenta capaz de evocar significados históricos importantes, muitas vezes construídos ou reelaborados pelas próprias populações indígenas, o que requer grande abertura por parte dos arqueólogos e o distanciamento das práticas mais tradicionais.

Embora de alcance regional, as interpretações propostas acerca da iconografia dos artefatos cerimoniais da cultura Santarém, baseadas nas cosmologias amazônicas, na ideia de transformação interespecífica e em noções de poder construídas a partir do conceito de cosmopolítica, encontra ressonância nas referências culturais das populações locais. Especialmente os grupos ribeirinhos do interior, que estão envolvidos tanto na construção de suas identidades quanto em solicitações de demarcação de territórios, estes reconhecem na

mitologia e nas práticas xamânicas os elementos discursivos apontados pela Arqueologia. Portanto, este se coloca como um caminho promissor para o estabelecimento de conexões de natureza política com a Arqueologia.

De acordo com Londoño (2011), entre grupos indígenas colombianos uma das formas de apropriação da Arqueologia é por meio da construção de um discurso muitas vezes distante da lógica dos arqueólogos, que a partir dos objetos leva em conta eventos míticos e por vezes ritualiza o registro arqueológico. Nos exemplos aqui discutidos tanto na Colômbia quanto na Amazônia certamente se encontram modos alternativos da prática arqueológica, do estabelecimento de conexões com o público e de sua expressão política, capazes de conferir poder aos grupos indígenas e populações tradicionais.

Referências Bibliográficas

ERICKSON, C. 2008. “The Historical Ecology of a Domesticated Landscape. In: SILVERMAN, H. & ISBELL, W. (eds.), *Handbook of South American Archaeology*, New York, Springer, p. 157-83.

GNECCO, C. 2011. “Native Histories and Archaeologists”, in GNECCO, C. e AYALA, P. *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*, Walnut Creek, Left Coast Press, Inc., p. 53-66.

GOMES, D. M. C. 2006. “Amazonian Archaeology and Local Identities”. In: EDGEWORTH, M. (ed.), *Ethnographies of Archaeological Practice: Cultural Encounters, Material Transformations*, Walnut Creek, Altamira Press, p. 148-160.

_____. 2007. The Diversity of Social Forms in Pre-Colonial Amazonia, *Revista de Arqueologia Americana*, 25: 189-225.

_____. 2010. “Os contextos e os significados da arte cerâmica dos Tapajó”. In: PEREIRA, E. e GUAPINDAIA, V. (Orgs.), *Arqueologia Amazônica*, v. 1, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, SECULT, IPHAN, p. 213-234.

_____. 2011. “Archaeology and Caboclo Populations in Amazonia: Regimes of Historical Transformation and the Dilemmas of Self-Representation. In: GNECCO, C. e AYALA, P. *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*, Walnut Creek, Left Coast Press, Inc., p. 295-314.

_____. 2012. O Perspectivismo Ameríndio e a Ideia de uma Estética Americana, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas*, v.7, n.1, p. 133-159.

GREEN, L., GREEN, D. R. e NEVES, E. G. 2011. “Indigenous Knowledge and archaeological Science: The Challenges of Public Archaeology in the Área Indígena do Uaçá, In: GNECCO, C. e AYALA, P. *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*, Walnut Creek, Left Coast Press, Inc., p. 179-200.

HECKENBERGER, M., PETERSEN, J. & NEVES, E. G. 1999. Village Size and Permanence: Two Archaeological Examples from Brazil, *Latin American Antiquity*, 10 (4): p.353-76.

LATOUR, B. 1994. *Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*, Rio de Janeiro, Editora 34.

_____. 2000. *Ciência em ação: Como seguir Cientistas e Engenheiros Sociedade Afora*, São Paulo, Unesp.

Meggers, B. 1954. "Environmental Limitation on the Development of Culture", *American Anthropologist*, 56: p.801-823.

_____. 1987 [1971]. *Amazônia: A ilusão de um paraíso*. São Paulo: Edusp/Itatiaia.

_____. 1994. Archaeological Evidence for the Impact of Mega-Niño Events on Amazonia during the Past Two Millennia, *Climatic Change*, 28: p.321-338.

NOELLI, F. S. e FERREIRA, L. M. 2007. A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da Arqueologia Brasileira, *História, Ciência, Saúde, Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 14, n.4, p. 1239-1264.

ROOSEVELT, A. 1980. *Parmana: Prehistoric Maize and Manioc Subsistence along the Amazon and Oricono*. New York: Academic Press.

_____. 1987. "Chiefdoms in Amazon and Orinoco" in: DRENNAN, R. e URIBE, C. (Eds.), *Chiefdoms in Americas*, Lanham, Md.: University Press of America, p. 153-185.

_____. 1991. "Determinismo Ecológico na Interpretação do Desenvolvimento Social Indígena da Amazônia" in: NEVES, W. (ed.) *Adaptações e Diversidade do Homem Nativo da Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, p. 103-142.

_____. 1992. *Arqueologia Amazônica*. In: *História dos Índios do Brasil*. Edited by M. C. da Cunha p. 53-86. São Paulo: Editora Cia. das Letras.

_____. 1999. Complex Polities in the Ancient Tropical World, *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 9: p.13-33.

SILVA, F. A., STUCHI, F. F., BESPALAZ, E. & PONGET, F. C. 2010. "Arqueologia em terra indígena: uma reflexão teórico-metodológica sobre as experiências de pesquisa na aldeia Lalima (MS) e na terra indígena Kaiabi (MT/PA)". In: PEREIRA, E. & GUAPINDAIA, V., *Arqueologia Amazônica*, v. 2, Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, SECULT, IPHAN, p. 775-794.

SZTUTMAN, R. (2012). *O Profeta e o Principal: A Ação Política Ameríndia e seus Personagens*, São Paulo, Edusp.

TILLEY, C. 1989. "Archaeology as socio-political action in the present". In: PINSKY, V. & WYLIE, A. (Eds.), *Critical traditions in contemporary archaeology: essays in the philosophy*,



history and socio-politics of archaeology, Cambridge, Cambridge University Press, p. 104-116.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1996a. Images of nature and society in Amazonian ethnology, *Annual Review of Anthropology*, 25: p.179-200.

_____. 1996b. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, Rio de Janeiro, v.2, n.2, p. 115-144.

_____. 2002. “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”, In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da Alma Selvagem e outros Ensaios de Antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, p. 345-399.

WOODS, W. L., DENEVAN, W. M. & REBELLATO, L. 2013. “How many years do you get for counterfeiting a paradise?” In: HAYES, S. E. & WINGARD, J. D. (eds), *Soils, Climate and Society: Archaeological Investigations in Ancient America*, Danvers, University Press of Colorado, p. 1-20.